

Parentesco y política Topologías indígenas en la Patagonia

Claudia Briones y Ana Ramos
Compiladoras

Aperturas
Sociales



Agenciando formas de *ser juntos* en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política

Claudia Briones y Ana Ramos
IIDyPCA (UNRN/CONICET)

Herencias, paradojas y metáforas

Quienes trabajamos en la Patagonia para entender los procesos de formación de colectivos indígenas heredamos al menos dos lecturas sedimentadas en el sentido común social y disciplinar. Por un lado, una divisoria rígida de identidades etnológicas que establece distinciones supuestamente inequívocas entre ser tehuelche y ser mapuche. Por el otro, una idea de *comunidad indígena* que tiende a localizar esas pertenencias de manera igualmente inequívoca en espacios acotados sobre los que, además, pesa el mandato de tener que demostrar una ocupación ancestral (tanto por lo antigua como por lo continua) y tradicional (por lo culturalmente específica –ver Briones en este volumen–). En las últimas décadas, los marcos legales de reconocimiento de derechos y pertenencias indígenas vienen a su vez extremando el carácter imperioso de dar pruebas contundentes de estos requisitos de ocupación y de ciertas formas limitadas de ser comunidad.

Ambas lecturas, sin embargo, dificultan la comprensión y la explicación de procesos complejos por estar ancladas en el presupuesto nacionalista (Clifford, 1992) de que cultura, identidad y territorio operan y deben operar con base en superposiciones perfectas. Esta vocación de alineamiento –que opera como clave maestra de los modelos de Nación-como-Estado y de sus estrategias de *temporalización*, *espacialización* y *sustancialización* (Alonso, 1994)– ha sido telón de fondo de las maneras más clásicas de pensar los campos teóricos del parentesco, la política y la memoria.

Por ello, ha construido como paradojales ciertas características de los procesos de formación de colectivos indígenas en particular, como el hecho de seguir sosteniendo pertenencias en contextos altamente negadores e invisibilizadores; el de irse (re)armando como conjunto en el marco de fuertes imposiciones individualizadoras y descaracterizadoras; el de

retomar identificaciones familiares con lo indígena desde matrimonios mixtos que otrora se pensaban como vía evidente de blanqueamiento; o, incluso, el de reclamar derechos a la diferencia desde nociones de pérdida cultural, o de no saber/no recordar.

Se abren así diversos desafíos, de orden tanto teórico como analítico. Nos referimos, en lo teórico, a encontrar maneras de pensar las imbricaciones entre parentesco, política y memoria que en los casos trabajados se ponen de manifiesto menos como esferas con relaciones predecibles y monovalentes, que como arenas desde donde realizar no articulaciones necesarias sino históricamente específicas (Hall, 2010), con capacidad de entamar y anidar siempre selectivamente relaciones sociales, saberes, prácticas y pertenencias.

En lo analítico, nos referimos también a articulaciones que muestran los efectos de la tensión entre condicionamientos y márgenes de maniobra (Chambers, 1991) disponibles, pero tornan inoperante todo intento de escindir esas esferas y semejante tensión como ámbitos de lo que por excelencia es *propio* (lo que suele pensarse como terreno de lo intraétnico) o *ajeno* (lo atinente a relaciones interétnicas, siempre en dominancia asimétrica de lo no indígena).

Y esta inoperancia resulta precisamente de que, aunque los conflictos sociales hablen por lo general desde el vocabulario de la propiedad para distribuir y reclamar diacríticos de pertenencia (Briones, 2003), la articulación entre estos diacríticos y las prácticas culturales es no necesaria. En otras palabras, si la divisoria nosotros/ellos que preside ciertas prácticas de identificación social suele disputarse metaculturalmente (Briones, 1996) en términos de ser resultado de, y de poner en evidencia, la cultura propia y la ajena, en el hacer social los límites culturales no sólo no se presentan nítida y completamente escindidos, sino que ciertas prácticas relacionan más de lo que diferencian (Briones, 1998).

Y, aun así, para quienes trabajamos con pueblos originarios, resulta claro que la diferenciación cultural opera significando mundos no idénticos de maneras que exceden lo metacultural; es decir, el tomar reflexivamente la cultura como objeto de predicación más que de significación de lo real. Así, la autonomía políticamente reclamada se ancla, al menos en parte, en prácticas culturales (García, 2012) cuyo sentido de particularidad o diferencia resulta de una autonomía relativa de significaciones efectivamente practicadas y recreadas que exceden, pero se encarnan, en lo político.

Si bien estos desfases y superposiciones parciales vienen siendo explorados teórica y analíticamente de diversos modos, las autoras de

este libro hemos acordado e intentado explorarlos de manera sistemática con base en metaforizaciones que permitan no perder de vista el hecho de que las articulaciones en cierta dirección inevitablemente comportan desarticulaciones de y en otras direcciones previas o posibles. La complejidad de los procesos analizados proviene de su acción en el marco de fuertes condicionamientos que, no obstante, dejan márgenes acotados de agencia que devienen y se pueden mostrar como tales no sólo cuando logran operar ciertos redireccionamientos, sino ni bien advertimos que hubieran podido operar de otro modo. En este sentido, esa complejidad requiere ser examinada a la luz de una tensión constante entre articulaciones y desarticulaciones que operaron desde sujetos e instituciones con distinta capacidad de producir lo social.

Es así que con otros colegas nos convoca una misma preocupación de dar cuenta de casos que muestran ciertas particularidades, pero también muchos puntos de convergencia. Por haber compartido diversos equipos de investigación hemos hecho monitoreos etnográficos desde la búsqueda de marcos conceptuales hasta cierto punto comunes. Por ello, decidimos en esta ocasión pensar topológicamente para ver en qué medida ese lugar de mira posibilita revertir herencias que resultan pesadas y etnográficamente improductivas, al transformar en aparentes paradojas las tensiones históricas entre estructura y agencia que venimos reconstruyendo.

En principio, el interés por dar cuenta de procesos de formación de grupo que se reivindican como tales desde ciertas continuidades a pesar de relatarse a partir de persistentes presiones hacia la ruptura, nos llevó a buscar recursos conceptuales en la topología como área de la matemática que estudia la continuidad y otros conceptos originados a partir de ella. Lo que resulta particularmente sugerente de este enfoque es la posibilidad de pensar características de los cuerpos sociales (no ya geométricos) que parecieran mantenerse sin alteraciones a pesar de cambios continuos, y ello con independencia de sus diversas formas y apariencias.

Así, pensar el espacio social como espacio topológico apunta a trabajar continuidades, conectividades y convergencias más allá de las formas, pero permite también relevar cómo y por qué sobre un mismo espacio se pueden identificar distintas topologías, o generar distintos espacios topológicos. En otras palabras, sobre un mismo conjunto pueden darse multitud de topologías distintas, lo cual deviene una lente interesante para abordar lo que en antropología se ha conceptualizado como *espacios interétnicos*.

Como bien muestra Michael Fischer (2007) al historizar la forma en que se ha ido definiendo el concepto de cultura, tomar metáforas de otras disciplinas comporta tanto posibilidades como riesgos. Por el momento, entonces, sólo anticipamos qué ideas generales tomamos de la topología para pensar problemas sociológicos clásicos como los de agencia, parentesco, política y memoria. En lo que a riesgos se refiere, nuestra reapropiación de conceptos acuñados por la matemática, la geometría, la química e incluso la biología genética para modelizar las cadenas de ADN, no busca en absoluto traducciones transparentes o de equivalencia perfecta, sino que aspira a manejarse dentro de lo que Eduardo Viveiros de Castro (2004) define como esas «equivocaciones controladas» que abren la posibilidad para la antropología de una comprensión intercultural –comprensión que en nuestro caso también aspira a ser interdisciplinaria.

Nos interesa así retomar la idea de que los espacios topológicos pueden no ser espacios métricos, esto es, que se identifiquen como tales a partir de conexiones cualitativas y no cuantitativas. Como bien muestra la heterogeneidad indígena de América Latina, el ser/sentirse familia, comunidad o pueblo no es una cuestión de números, aún cuando la entidad numérica de distintas pertenencias en relación a los conjuntos nacionales vaya creando dinámicas diferenciadas de negociación y relacionamiento.

A su vez, los elementos de un espacio topológico se llaman puntos, independientemente de que esos puntos sean una función, un vector, un conjunto, un ideal maximal en un anillo conmutativo y unitario. Ello permite pensar las relaciones sociales en diversos planos, sea de la persona, de la parentela, de la comunidad o del pueblo como puntos de espacios sociales siempre más amplios y abiertos, independientemente de ser pensados a nivel de la región o del conjunto societal estatal-nacional.

Del mismo modo, como los conjuntos que la topología toma en consideración suelen ser abiertos, la idea de que esos conjuntos crean distintos entornos para un mismo punto y que todo conjunto abierto es entorno de todos sus puntos permite situar/examinar cada uno de los diferentes puntos identificados en nuestras etnografías como relevantes (por ejemplo, comunidad política, comunidad ritual, comunidad afectiva) en sus diferentes entornos. Así como analizar qué relaciones van creando no obstante fronteras entre ellas, con base en diversas distinciones de interioridad/exterioridad, pero también porosidades abiertas a ese espacio/entorno.

No menos importante, la idea topológica de continuidad permite trascender la tendencia moderna a pensar tiempo y espacio como coordenadas discretas y distintas (Grossberg, 1996), pues refiere a relaciones de cercanía. Así, la sucesión en tanto encadenamiento exclusivamente temporal es sólo una de las formas de cercanía posibles. Topológicamente estas relaciones de cercanía admiten –como explica Marta Macho Stadler (2002)– transformaciones que pliegan, dilatan, contraen o deforman, pero no rompen los espacios involucrados. Este aserto es sugerente para pensar un *ser juntos* (Massey, 2005a) que atraviesa en su tramitación infinidad de alternativas que parecieran cambiar sus formas, pero eventualmente se sostiene como continuidad enunciada y practicada.

En todo caso, la noción de que la función continua es la que no rompe lo que está unido ni pega lo que está separado (Macho Stadler, 2002) permite analizar a la par lo que está/queda asociado y lo que está/queda desunido, esto es, lo conectado y lo desconectado, no ya como propiedades de los cuerpos sociales sino como efecto de la agencia dispar de sus integrantes. Pero, a su vez, la forma en que la química apela a la topología para describir y predecir la estructura molecular de algunas sustancias químicas, nos permite pensar que, además de tiempo y espacio, hay otra coordenada igualmente importante para precisar las relaciones de cercanía.

Nos referimos a los casos en que la distribución de los átomos que forman la molécula depende menos de su ubicación en el espacio de tres dimensiones, que de funciones de onda donde son las interacciones mutuas entre átomos las que hacen que el conjunto se ajuste como molécula. Y, como veremos, el parentesco en acción, tal como se muestra etnográficamente, no queda nunca resuelto desde un sistema de categorías de parientes que se replica de manera idéntica en todo tiempo y lugar, ni desde átomos de parentesco que van anidando de ciertos modos lo social. Por el contrario, se entiende mejor desde conceptos que, como los de relacionalidad y familiarización, hacen precisamente foco en las interacciones practicadas.

En suma, es la posibilidad del espacio topológico como estructura matemática definida formalmente a partir de conceptos como los de convergencia, conectividad, continuidad, vecindad, como espacio donde los elementos pueden moverse en complicados caminos de nudos con base en interacciones fuertes y débiles (Aleman Berenguer y Jornet Gil, 2011), lo que retomaremos como metáforas sugerentes para superar la fijeza de las categorías de agencia, memoria, parentesco y política en contextos de disrupción y relocalizaciones forzadas, apuntando a

pensar a la vez lo conectado y lo desconectado, lo sedimentado y lo coyuntural, lo impuesto y lo agenciado. Veamos cómo y en qué direcciones.

Agenciando lo social

En la teoría sociológica contemporánea, el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu constituye un buen pivote para pensar la tensión entre estructura y agencia de modos de superar otras dicotomías con tendencia a ser pensadas como irreductibles, por plantear divisorias nítidas sea entre lo objetivo (la posición en la estructura social) y lo subjetivo (la interiorización de ese mundo objetivo), sea entre lo económico y lo simbólico. Al definir el *habitus* como «estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas» y como «estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales» (1988, p. 170-171), Bourdieu abre la posibilidad de trabajar mejor colectivos ya conformados con base en relaciones de clase definidas, que las coyunturas donde esa conformación está en proceso.

Ahora bien, para quienes trabajamos con procesos de formación de grupo en constante redefinición por las presiones que se ejercen hacia su desmembramiento y descaracterización, esa idea de la praxis como estructurada y estructurante da un marco general de comprensión de las asimetrías y las relaciones de poder, pero desde una visión muy superficial tanto de las formas en que los contornos de esos colectivos se van tornando, como de cuál es el espacio efectivo para maniobrar en medio de los condicionamientos.

En la primera dirección, resulta apropiada la sugerencia de la Teoría del Actor Red (TAR) como la define Bruno Latour (2008), de pensar ciertos procesos más desde una teoría del ensamblaje que permita rastrear a través de cuáles dispositivos y acciones concretas se conforma una red y de qué manera lo hace, que desde enfoques más clásicos que parten de una idea de lo social ya preconstituido –o eventualmente, suturado en y a través del discurso–. La forma en que los colectivos se entraman, por ende, no puede ser un punto de partida siempre presupuesto, sino que es algo a ser analizado desde una escritura no taquigráfica de las asociaciones, es decir, desde una descripción detallada y empírica de las conexiones y de los operadores o dispositivos de conexión. Esta idea de operar a través de escrituras no taquigráficas de lo social abre sin duda la posibilidad de hacer un seguimiento etnográfico que historicice el entramado de lo social, así como de las conexiones que lo posibilitan o reorientan, superando dicotomizaciones problemáticas entre lo micro y lo macro.

En la segunda dirección, es igualmente interesante el modo en que la TAR permite ampliar la idea de actantes, así como la de que lo político hace a decidir qué es lo que nos mantiene juntos. En esto, es muy sugerente el énfasis de Latour de considerar a los actores como productores de sus propias teorías sobre lo que compone y conforma su existencia social, lo cual es un aserto fundamental de la antropología. También, la de abrir ciertas cajas negras, como la que predica de antemano los medios y efectos del poder.

Sin embargo, la TAR no alcanza a describir con igual eficiencia el marco de condicionamientos ni de sedimentaciones de sentido desde los cuales la tarea de ensamblar se realiza. En esto, Latour define la agencia como la capacidad de producir efectos en y a través de relaciones entre actantes intermediarios (los que transportan) y mediadores (los que traducen), que son los que articulan y estabilizan determinadas conexiones y no otras.

Esa agencia depende por tanto para el autor menos de las intenciones de actantes heterogéneos, que de la manera en que el guión que los entrama reparte competencias y responsabilidades entre ellos. En esto, reconocemos el potencial heurístico de la TAR en lo que hace a identificar actancias heterogéneas y no mecánicamente distribuidas, o en lo que hace a describir los procedimientos que constantemente re-ensamblan lo colectivo –conectando, desconectando, reconectando diferentes espacios, temporalidades y sociabilidades– y a advertir nuevas instituciones, procedimientos y conceptos capaces de volver a reunir lo social de modos innovadores –o bajo nuevas condiciones–. No obstante, entendemos que la TAR no demuestra una capacidad semejante al momento de introducir los diversos factores que van delineando en ciertas direcciones y no en otras esos guiones que estructurarían en definitiva los ensamblados.

Es en este punto que nos parece central sostener aproximaciones que ya veníamos trabajando, fuese para mapear el entramado de condicionamientos y sus efectos a nivel de la producción de identidades, subjetividades y agencia, fuese para adoptar una visión etnográfica y no abstracta de las sedimentaciones.

Con estas preocupaciones como telón de fondo, vemos operante la manera en que Lawrence Grossberg (1992) propone ver el poder no como una caja negra –como también critica Latour– sino como una dimensión que opera en todos los niveles y en cada dominio de la vida humana de modos a la vez limitantes y productivos, en lo que hace a producir diferencias, moldear relaciones, estructurar identidades y jerarquías, dibujar límites, delimitar complejidades, visibilizar

contradicciones de modo de habilitar otras prácticas e identificaciones. Para este autor, concretamente, el poder no responde ni a una lógica universal abstracta, ni a una experiencia subjetiva, sino que se organiza siempre en una variedad de estructuras que operan en una variedad de niveles que alcanzan y atraviesan tanto la vida cotidiana como la formación social, estando articuladas a agencias históricas, fuerzas e intereses específicos que regulan la disponibilidad o rareza, el uso y la circulación de valores igualmente específicos desde economías del valor que condicionan pero también habilitan las posibilidades sociales y las luchas históricas (1992, p. 97).

Aunque esas economías parecen operar sobre un plano único de efectos, su determinación reside en relaciones complejas y transversales, a través de una multiplicidad de planos (dinero, significado, ideología, afecto) que pueden tener diferentes economías operando, con sus diferentes principios de operación y formas de intervención y transformación. Lo sugerente de esta visión más histórica de las determinaciones pasa por reconocer, primero, que puede haber economías en conflicto incluso dentro de un mismo plano y, luego, que esas distintas economías son el resultado de luchas y articulaciones históricas y no de alguna propiedad intrínseca del concepto mismo de valor.

Ambas lecturas devienen centrales para entender arenas donde la dicotomía intraétnico/interétnico oscurece los complejos modos en que diferentes economías de valor se articulan para estructurar desigualdades de diversa índole; esto es, desigualdades vinculadas a variados circuitos de valor que no ubican ni habilitan de modos absolutamente congruentes a los distintos grupos sociales e individuos posicionados dentro de ellos.

En otras palabras, partir del presupuesto de que las relaciones concretas de poder son siempre cambiantes y contradictorias, y que los sujetos viven en una red compleja y cambiante de relaciones por lo que quedan implicados de maneras contradictorias en las relaciones jerárquicas de poder, abre espacios para analizar cómo los sujetos entran en grupos y pujan por situarse en el campo social. Ello abre una visión de la política no acotada a las relaciones económicas o estatales, ni tampoco de modo mecánico a cuestiones de diferencias entre clases o entre fracciones de clase políticamente habilitadas, sino fundamentalmente a disputas en torno a modos antagónicos de articular diferencias sociales e identidad (Grossberg, 1992, p. 99).

Ahora bien, esa articulación nunca es azarosa pues, como Grossberg explicita, el acceso desigual que un grupo tiene a formas específicas de

prácticas y valores, o la desigual distribución de las prácticas y valores, es siempre parte de la articulación de las identificaciones de grupo que tienen disponibles (1992, p. 101). Por ende, no hay garantías ni primeras ni últimas que permitan dar cuenta anticipada de identificaciones que deben más bien verse como trabajo realizado y resultante de complejas articulaciones entre las diferentes posiciones disponibles dentro de una variedad de sistemas de diferencia social.

Dicho de otro modo, para Grossberg ningún plano único de deshabilitación, sufrimiento u opresión tiene garantizada una relación privilegiada con la historia (1992, p. 100), lo que abre un campo fructífero para rastrear etnográficamente qué evaluaciones llevan a las personas, que se consideran en un punto integrantes de un mismo colectivo, a privilegiar distintas identificaciones en distintos momentos o ante diversas circunstancias.

Pero Grossberg también insiste en que esas evaluaciones no operan al margen sino enmarcadas en aparatos que –anclados en prácticas heterogéneas, como por ejemplo discursos, instituciones, formas arquitectónicas, leyes, medidas administrativas, proposiciones científicas, filosóficas, morales y filantrópicas– incluyen lo dicho y lo no dicho y reúnen varios *regímenes de prácticas*. En tanto tecnologías o programaciones de las conductas, ciertos *regímenes de jurisdicción o poder* prescriben lo que se puede hacer en términos de procedimientos y estrategias, y ciertos *regímenes de verdad* proveen razones y principios que justifican los modos de hacer las cosas mediante la producción de discursos verdaderos o discursos sobre la verdad que contribuyen a naturalizar tales justificaciones (1992, p. 101). En todo caso, los aparatos son formaciones activas que operan como maquinarias de y con poder para producir y estructurar el poder y, por ende, para organizar las conductas. Interesa por tanto examinar los efectos de esas maquinarias así como sus mecanismos y estructuras, para ver cómo operan, según qué principios y sobre qué planos (1992, p. 102).

En esto, en sucesivos trabajos, Grossberg (1993 y 1996) va identificando tres maquinarias que producen cada una tres planos principales de individuación: *sujetos* con subjetividad como sitio de la experiencia y de atribución de responsabilidad; *self* con identidad o pertenencia; y *agentes* con capacidad de agencia para luchar, a sabiendas o no, dentro de y por hacer historia bajo condiciones que no siempre pueden elegir. Así, las *maquinarias estratificadoras* dan acceso a cierto tipo de experiencias y de conocimiento del mundo y del sí mismo, produciendo la subjetividad como valor universal pero desigualmente distribuido. Las *maquinarias*

diferenciadoras son las que se vinculan a regímenes de verdad responsables de la producción de sistemas de diferencia social e identidades; en nuestro caso, sistemas de categorización social centralmente ligados a tropos de pertenencia selectivamente etnicizados, racializados, o desmarcados. Por último, las *maquinarias territorializadoras* son las que resultan de regímenes de poder o jurisdicción que emplazan o ubican sistemas de circulación entre lugares o puntos temporarios de pertenencia y orientación afectivamente identificados para y por los sujetos individuales y colectivos.

Dos cosas quisiéramos destacar del enfoque de Grossberg, pues resultan particularmente relevantes en nuestras etnografías. Primero, la forma en que este autor subraya el papel crucial que tiene el afecto en el modo en que juegan esas maquinarias, en lo que hace a dar cuenta de la fuerza de la inversión que ancla a la gente en experiencias, prácticas, identidades, significados y placeres particulares. El afecto para Grossberg siempre es un plano a través del cual (aunque no necesariamente sobre el cual) se producen las articulaciones, esto es, las estructuras de diferencia no se realizan por completo a menos que sean embragadas a través de una economía afectiva que convierte ciertas diferencias en inversiones sociales del sentido común que dividen el mundo cultural en *nosotros y ellos*, en *uno mismo y otro* (1992 y ss.).

Esas inversiones no son inevitables y pueden cambiar por contextos y por épocas, lo cual muestra la importancia de advertir el trabajo social que las vehiculiza y explicar por qué puede hacerlo en las mismas o en distintas direcciones. En todo caso, la posibilidad de leer la praxis de la vida cotidiana como algo más que la articulación instrumental de posiciones pasibles de ser articuladas, requiere abordarla como circulación por una configuración móvil de lugares donde las prácticas son articuladas con densidades específicas en lo que hace a crear domicilios temporarios y parciales (instalaciones estratégicas) u hogares en los que esa circulación se detiene y articula de maneras más duraderas y abarcadoras del sí mismo (lugares de apego).

Así, no hay correspondencia necesaria entre identidades culturales y posiciones de sujeto, por un lado, y sitios de agentividad económica o política, por el otro. Antes bien, los individuos deben ser ganados o articulados en estas posiciones, sin que haya nada que garantice qué subjetividades o identidades formarán grupos nominales capaces de transformarse en agentes históricos. En consecuencia, no puede haber una teoría universal de la agencia, pues ella nunca es trascendente. Por el contrario, sólo puede ser descripta en sus manifestaciones contextuales,

como emergente de las relaciones diferenciales y conflictivas que existen entre las fuerzas históricas en juego.

Segundo, semejante circulación y las inversiones afectivas con que los sujetos transitan por diversos lugares no son fruto de un libre albedrío personal o grupal, pues siempre están condicionadas por estructuras ya existentes de circulación que han sido histórica y políticamente articuladas y que van restringiendo los modos en que esos sujetos pueden moverse en y a través de ellos, esto es, son fruto de una articulación de estructuras que tienen ciertos efectos sobre la distribución de las prácticas y sensibilidades.

Para dar cuenta de esos condicionamientos y efectos que definen los espacios y lugares, las estabilidades y traslaciones en que las personas viven sus vidas, Grossberg introduce el concepto de *movilidad estructurada* que no es ni un sistema rígido de lugares ni un itinerario predefinido de circulación imaginada, sino más bien la condición que hace posible tanto el desplazamiento como la estabilidad (1992, p. 107). Emergiendo entonces del interjuego estratégico entre líneas de articulación (territorialización) y líneas de fuga (desterritorialización) que ponen en acto y posibilitan formas específicas de movimiento (cambio) y estabilidad (identidad), esa *movilidad estructurada* habilita formas igualmente específicas de acción y agencia.

Más aún, según Grossberg, el análisis de tales líneas es un campo central para identificar la capacidad de agencia, pues las mismas determinan qué tipos de lugares se pueden ocupar, cómo se los ocupa, cuánto espacio hay disponible para moverse, y cómo podemos movernos a través de ellos. Por tanto, distintas formas de acción y agencia resultan no sólo de la desigual distribución de capital cultural y económico, sino también de la disponibilidad diferencial de diferentes trayectorias de vida por medio de las cuales se pueden adquirir esos recursos (1992, p. 108).

De este concepto heurístico de *movilidad estructurada*, interesa destacar su potencial para sopesar condicionamientos, pero también para trabajar la capacidad de las prácticas para gestar nuevas relaciones, lo que Grossberg rastrea a través de la idea de *individualidad afectiva*. La *individualidad afectiva* no sólo es la relación a través de la cual los individuos son capaces de orientar su pertenencia y agencia hacia grupos nominales particulares. El individuo afectivo es el que va moviéndose a través de mapas espaciales, temporales y sociales significativos pero nunca de manera totalmente subjetiva o azarosa, pues su curso depende de los mapas históricos previos y de los lugares que lleva consigo.

Así, ese individuo afectivo es tanto un sitio articulado como un sitio de articulación en marcha dentro de su propia historia, constantemente modelado por sus viajes, y por los caminos que atraviesa. Está determinado por conocimientos sociales, históricos y culturales, pero también es capaz de abrir nuevos caminos en sus desplazamientos, de identificar nuevos lugares y construir eventualmente nuevos mapas que transforman las líneas de movilidad disponibles en objeto de disputa (1992, p. 125 y ss.).

Para quienes tratamos de trabajar los procesos de formación de grupo sobre largas, medianas y cortas duraciones, procesos sujetos a no pocas imposiciones, traslados y cambios abruptos, esta noción de *individualidad afectiva* resulta sugerente para analizar la perseverancia recurrentemente puesta de manifiesto para re-ensamblar colectivos expuestos a frecuentes desmembramientos y relocalizaciones. Aunque esa perseverancia parece recrear un sentido de continuidad que atravesaría incólume sucesivos quiebres, sería erróneo presuponer que la aparente persistencia del trabajo de ensamblar implica ausencia de transformaciones en los condicionamientos y en las prácticas. Varios de los capítulos de este libro pondrán en contexto la entidad de tales transformaciones, así como su dispar éxito para evitar o alcanzar los ensamblajes buscados desde distintas maquinarias y agentividades. Pero antes de retomar la cuestión, nos interesaría explicitar nuestra forma de extender a estos temas el abordaje topológico de la agencia y las movilidades estructuradas.

Topologías de espacios, territorios vividos y contextos

Nuestra primera motivación para explorar y extender metáforas del pensamiento topológico al análisis del parentesco y la política indígena en Patagonia surgió de la relectura de la manera en que Michel Serres propone abordar el discurso mítico, en el marco de un seminario interdisciplinario sobre el concepto de identidad convocado por Claude Lévi-Strauss (1981). Este filósofo e historiador de la ciencia, que fue maestro de Bruno Latour, entre otros, propone trabajar las heterogeneidades de los discursos míticos a partir de la identificación de un conjunto de operadores que, a pesar de esas heterogeneidades, dejan cierto número de residuos irreductibles que organizan la circulación y trazan un recorrido. Entre los operadores que menciona, dos nos parecieron particularmente pertinentes para pensar lo social en constante ensamblaje, lectura de Latour mediante. Nos referimos a las metáforas del puente y el pozo. Así, para Serres,

El puente es un camino que conecta dos márgenes o que torna continua una discontinuidad. O que suelda una fractura. O que recompone una fisura. [Cuando] El espacio del recorrido está hendido [...] ya no hay un espacio, hay dos variedades sin límites comunes. Tan diferentes que es preciso un operador difícil, o peligroso, para conectar sus bordes. Difícil porque se necesita un pontífice, al menos: peligroso porque la mayoría de las veces algún diablo monta guardia o atacan los enemigos [...] La comunicación estaba cortada: el puente la restablece vertiginosamente. El pozo es un agujero en el espacio, un desgarrón local dentro de una variedad. Puede desconectar un trayecto que pase por allí y el viajero caerá, caída del vector, pero puede conectar variedades apiladas. Hojas, pliegos, formaciones geológicas. El puente es paradójico, conecta lo desconectado; el pozo lo es más aún, desconecta lo desconectado pero conecta también lo desconectado [...]. En todos los casos [...] hay conexión y no conexión, hay espacios, hay recorrido. (1981, p. 26-27)

A partir de esta perspectiva, Serres coloca fenomenológicamente el cuerpo como experiencia en múltiples espacios, algunos euclídeos, otros proyectivos y otros comunicacionales, y asigna a lo cultural el potencial de asegurar la intersección entre ellos mediante un conjunto de conexiones y transmisiones a practicar, que no están dadas ni allí desde siempre, sino que son socialmente construidas y reconstruidas. Más concretamente,

Una cultura, en general, construye, en su historia y a través de ella, una intersección original entre tales variedades [de espacios], un nudo de conexiones muy preciso y particular. Esta construcción, estoy seguro, es su historia misma. Lo que diferencia las culturas es la forma del conjunto de los enlaces, su funcionamiento, su ubicación y, también, sus cambios de estado, sus fluctuaciones. Pero lo que tienen en común y las instituye como tales es la operación misma de ligar, de conectar. Aquí surge la imagen del tejedor. Imagen de ligar, de anudar, de construir puentes, caminos, pozos o postas, entre espacios radicalmente distintos [...] La categoría entre, fundamental en topología y también aquí. (1981, p. 29)

En la discusión que sucede a la presentación de Serres, Lévi-Strauss introduce una reflexión que ha resultado igualmente inspiradora y que de hecho retomarán (como veremos) teorizaciones más recientes del parentesco, en lo que respecta a traducir los sistemas de parentesco a representaciones espaciales. Por ahora, el punto a destacar es que nos

han interesado menos los espacios míticos a los cuales Serres vuelca su reflexión, que advertir lo que una mirada topológica como la suya abría como posibilidad analítica.

Brevemente, la imagen del tejedor como hacedor de conexiones y desconexiones se abre a una visión más pragmática que semántica de la agencia social. A su vez, su idea de prestar atención a los operadores que posibilitan circulaciones y recorridos permite historizar esa agencia siguiendo trayectorias que no se acotan a un único espacio (pensado como intraétnico o como interétnico, o como ámbito excluyente del parentesco o la política), sino que intersecan varios y son intersecadas por ellos. Posibilita así trabajar sobre esas intersecciones pero también sobre los espacios conectados sin desconocer ni disolver sus especificidades. Si lo pensamos en términos de la diferencia cultural, da a su vez encarnadura a la idea de Friedman de pensar esa diferencia no en términos de límites de o entre culturas discretas, sino de límites oposicionales dentro de un contenido cultural determinado (Friedman, 1993, p. 1003). Pero eventualmente, la idea de pozo también abre (como veremos luego) la posibilidad de intersecar no sólo ya espacios diferentes sino distintas mundanizaciones (Blaser, 2013).

En todo caso, repensar la agencia social desde estas metáforas plantea tres desafíos para dar cuenta de recorridos que (aún forzados) no son completamente erráticos, que no están únicamente hechos de operadores de conexión y desconexión, y que tienen parámetros organizadores estructurales que no son sólo culturales *à la* Serres. Esos desafíos pasan por distinguir conexiones con distinta capacidad de mantener junto lo conectado; por recuperar visiones de trayectorias y recorridos por espacios geográficos y sociales en contextos de desplazamientos y desalojos recurrentes; y por ver cómo identificar distintas contextualizaciones relevantes para dar cuenta de los factores que (im)posibilitan ensamblados. Por ende, hemos buscado abordar esos desafíos recurriendo a posibilidades analíticas que provienen de otros autores.

En primer lugar, es productivo pensar que toda conexión de ciertos nodos de distintos espacios en determinadas direcciones comporta desconexión de otros nodos de esos u otros espacios en otras direcciones posibles. Ello permite una visión más completa de los procesos de comunalización (Brow, 1990), pues ayuda a poner en el campo de visión analítico tanto a quiénes se incluye como a quiénes se excluye desde los patrones cognitivos y afectivos que anclan un cierto sentido de pertenencia.

De alguna manera, un cierto sentido de conexión está presente en la forma en que Stuart Hall propone entender la «doble articulación entre

“estructura” y “práctica”», para evitar fetichizar alguno de los términos y proponer a su vez otra idea de determinación. Si «la práctica es la manera como una estructura es reproducida activamente» (2010, p. 198), Hall define *articulación* como

una conexión o un vínculo que no se da necesariamente en todos los casos como una ley o un hecho de la vida, sino que requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tiene que ser sostenido positivamente por procesos específicos, que no es «eterno» sino que tiene que ser renovado constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazado, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones –rearticulaciones– a forjarse. También es importante que una articulación entre diferentes prácticas no significa que se vuelvan idénticas o que una se disuelva en la otra. Cada una retiene sus determinaciones distintivas y las condiciones de su existencia. Sin embargo, una vez que se forma una articulación, las dos prácticas pueden funcionar juntas, no como una «identidad inmediata», en el lenguaje de la Introducción de 1857 de Marx, sino como «distinciones dentro de una unidad». (2010, p. 195)

A través de la idea de correspondencia no necesaria entre las prácticas que se articulan, cómo se articulan y qué agencias u operadores realizan esa articulación, Hall introduce la idea de que puede haber «una articulación en términos de efectos que no necesariamente se corresponda con sus orígenes» (2010, p. 197), lo cual deja «mucho más indeterminado, abierto y contingente» (2010, p. 198) el concepto de determinación, y abre la puerta al de sobredeterminación. Más concretamente, «la principal inversión teórica que conseguimos afirmando que “no necesariamente hay correspondencia” es que la determinación es transferida del origen genético de la clase u otras fuerzas sociales en la estructura a los efectos o resultados de una práctica» (2010, p. 198).

Damos relevancia a la doble preocupación de Hall de encontrar, por un lado, formas ancladas de examinar la praxis y, por el otro, de ver cómo analizar de manera contextuada entramados que resultan en puntos de condensación y regularidades en la dispersión. En definitiva, esto es lo que acaba operando como las condiciones dadas, es decir, lo que prácticas previamente estructuradas han producido como resultado o estructura (Hall, 2010, p. 198). En similar dirección, compartimos su interés por analizar las sedimentaciones desde visiones más pragmáticas que abstractas.

Sin embargo, lo que también surge de nuestras etnografías es la necesidad de diferenciar entre conexiones o bien efímeras o bien personales que no acaban teniendo consecuencias visibles en el trabajo de ensamblado social, o bien conexiones que logran estabilizarse y socializarse, generando ciertos atributos o dinámicas propias de los entramados sociales. También acciones que logran generar inversiones hegemónicas, aunque sean coyunturales, de modo de poner dentro de nuestro campo analítico el examen de una agentividad que no siempre se reconoce, pues en ocasiones logra inversiones hegemónicas, pero de manera diferida en el tiempo.

De alguna manera, por su énfasis en las condensaciones, Hall toma las articulaciones como *fait accompli*, pero nos interesa ver procesos con base en distinguir la idea de conexión de la de articulación y la de estabilización. Retomando la imagen de puente como conexión de lo desconectado, los tres conceptos (conexión, articulación, estabilización) remiten a las diferencias que existen entre pasarelas, puentes carreteros, y autopistas. En proceso, vemos entonces que no todas las conexiones se materializan y/o estabilizan y esa no es una diferencia menor al momento de sopesar la entidad de distintas conexiones.

En segundo lugar, hablar de trayectorias y recorridos en contextos de desplazamientos y desalojos recurrentes requiere pensar las posibilidades o no de realizar o sostener conexiones en y a través de circulaciones por espacios tanto geográficos como sociales.

En esto, es sugerente la manera en que, desde la geografía, Doreen Massey aborda los lugares como articulaciones de historias dentro de geometrías-poder de espacios más amplios. Así, un lugar queda caracterizado por tales intersecciones y lo que acontece en su articulación, pero también por los desencuentros, las exclusiones, y las desconexiones o las relaciones no establecidas. Viajar o desplazarse entre lugares comporta también moverse entre colecciones de trayectorias reinseriéndose en ellas (Massey, 2005a y b).

Así, para la autora, los lugares no son meros puntos o áreas en el mapa, sino integraciones de espacio y tiempo, esto es, eventos espacio-temporales. El evento-lugar (el aquí y el ahora) de las conexiones implica por tanto entamar juntos historias en curso. Cualquier nodo espacial está constituido por el entrelazamiento de los entonces de las historias con el aquí de la conexión. Estas junturas de trayectorias, que tienen sus propias temporalidades (por eso el ahora es tan problemático como el aquí), devienen un momento dentro de geometrías de poder y, según las narrativas que se encuentran formen o no configuraciones,

constituirán o no una constelación particular dentro de topografías más amplias. Lo que para Massey resulta importante no son tanto las distintividades basadas en el lugar, como la posibilidad de concretar una juntura, lo que comporta el inevitable desafío de acordar un aquí y un ahora en el marco de negociaciones que deben tomar lugar dentro y entre humanos y no humanos.

En clave sociológica, la identificación de una conexión como lugar de lo social no resulta para Massey de una coherencia preestablecida como comunidad o identidad colectiva amenazada por fuerzas externas, sino que demanda inevitablemente negociación y (re)invención de la unidad en el marco de condicionamientos –sea que nos impliquen a la fuerza y asimétricamente con la vida de otros humanos, sea que pongan en tensión nuestra relación con los no humanos–. En síntesis, todo espacio físico es una constelación de distinto tipo de procesos más que una entidad discreta (Massey, 2005a).

Preocupándose más por los caminos de llegada a esos lugares y desde una perspectiva antropológica anclada en el ser, Tim Ingold (2011) plantea que cada ser es instanciado en el mundo como una trayectoria de movimiento a lo largo de su vida. Si trazar una trayectoria a través del mundo es habitar, habitar es vivir históricamente. Este autor aporta así interesantes matices para rastrear sujetos en devenir como habitantes en constante producción de su medio social.

Para Ingold, entonces, la vida se desarrolla menos en lugares que a lo largo de trayectorias que comportan ir dejando trazos, huellas, surcos, no a lo largo de una línea, sino alrededor de diversos centros de referencia. Esta experiencia ambulatoria queda encarnada en la figura del *caminante* que habita desplazándose. Ahora bien, como los seres vivientes pueden extenderse a lo largo de múltiples trayectorias de involucramiento en el mundo, surgen como tales, como *self*, hilándose continuamente aquí (lo que comporta deshilvanarse allí). En otras palabras, los seres surgen y brotan a lo largo de las líneas de sus relaciones, constituyéndose como nudos dentro de redes de trazos entrelazados.

Sin embargo, estas redes no son, como para Latour, resultado de conexiones punto a punto, sino de un entretejido de nudos que Ingold define como *meshwork*. Por esto mismo, Ingold enfatiza que la existencia humana no está fundamentalmente vinculada/orientada hacia un lugar (*place-bound*), sino anudada a un lugar (*place-binding*). A su vez, donde y cuando los habitantes se encuentran, sus respectivos trazos son re-entramados, de modo que la vida de cada uno también puede eventualmente ligarse/anudarse con la de otros. Si cada entretejido es

un nudo, cuanto más se entramen las líneas de vida, mayor será la densidad de ese nudo social.¹

En todo caso, la clave de la diferencia entre las redes latourianas y el *meshwork* de Ingold pasa por el reconocimiento de que las líneas del *meshwork* no son conectoras, sino trayectorias a lo largo de las cuales la vida es vivida. El *mesh* como metáfora del principio de estar juntos (*togetherness*) queda por tanto constituido no como conexión de puntos, sino en y por el juntar ligando distintas líneas nunca completas y siempre en progreso.

Tres son los puntos que parece relevante retomar de Ingold y Massey para complementar la idea de movilidad estructurada de Grossberg. Primero, la movilidad estructurada de Grossberg está más trabajada desde los planos de individuación (identidad, *self*, agencia) que desde los procesos de conformación de colectivos. Massey e Ingold, por su parte, hablan de seres, pero también de cómo eventualmente esos seres con sus dispares trayectorias pueden entramarse y entrelazarse, negociando un aquí y un ahora en conjunto, o anudando líneas de vida múltiples, nunca completas y siempre en progreso, respectivamente.

Segundo, Grossberg habla por un lado de maquinarias que van aco- tando los lugares por los que los sujetos pueden moverse y los modos en que pueden hacerlo (lo que Michel Foucault –1980– definiría como prácticas de sujeción) y, por el otro, de una individualidad afectiva que llevaría a habitar ciertos lugares de ese recorrido o bien como instalación estratégica o bien como lugar de apego (lo que Foucault definiría como prácticas de subjetivación).

Pero de alguna manera funciona como caja negra qué es lo que hace que esa individualidad opte por una u otra forma de habitar. En esto, la noción de Ingold de que habitar es vivir históricamente realizando anudamientos del *selfy* de los colectivos en y a través de trayectorias que comportan trazos, huellas, surcos, alrededor de diversos centros de referencia crea el espacio analítico para dar mejor cuenta de cuáles son esos centros de referencia que, a nivel personal y social, van adquiriendo mayor densidad por su capacidad para entramar más líneas de vida. Esta idea de centros de referencia que organizan trayectorias como devenir y en un espacio social en constante producción, de maneras ya sea relativamente autónomas o heterónomas, enriquece la noción de movilidad

1 Por ejemplo, para Ingold una casa es el lugar donde las líneas de sus residentes son densamente anudadas juntas. Pero estas líneas no están contenidas dentro de la casa, ya que también se alcanzan con otras líneas en otros lugares, siendo hilos en otros nudos que, en conjunto, son el *meshwork* (Ingold, 2011).

estructurada de Grossberg, al permitir identificar qué anudamientos constitutivos del *selfy* qué anudamientos sociales densos generan la recursividad de ciertas circulaciones sociales.

Tercero, Grossberg reconoce que la agencia puede ser una cuestión de efectos de maquinarias e instituciones que exceden las intencionalidades de los agentes, y precisamente en esto basa su diferencia entre agencia y agentividad (1992, p. 123 y ss.). De alguna manera ello retoma el aserto de Hall sobre la naturaleza abierta de una práctica donde la articulación en términos de *efectos* no necesariamente se corresponde con sus orígenes (Hall, 2010, p. 197). Pero lo sugerente en los planteos de Massey es que su idea de agencia como negociación múltiple de relaciones entre humanos y no humanos, permite incorporar al análisis la consideración de otras agencias que se manifiestan como algo más que efectos.

Retomando entonces todos estos aportes, enfatizaríamos que las movilidades estructuradas no sólo se recorren sino que también se construyen en la lucha. Crear o abrir un recorrido, un surco que no estaba disponible, puede devenir puente si empieza a ser anudado desde y por otros, y más aún si empieza a reorganizar los recorridos de esos otros. Ello afectará el ensamblaje social pero, además, en caso de que esos recorridos logren forzar ciertas inversiones hegemónicas y estabilizarse como articulación que transforme aunque sea parcialmente las maquinarias, lo que se inició como un simple desvío puede devenir autopista que modifique las movilidades estructuradas también para otros.

Por último, estas redefiniciones demandan repensar qué entendemos por contextos de la acción social. Si a partir de los conceptos esbozados, entendemos que es en el recorrido que se anudan espacios-tiempos múltiples, esos espacios-tiempos no pueden verse como escenarios externos a la acción social. Pero, por otro lado, esa multiplicidad posible puede llevarnos a quedar perdidas en el seguimiento de múltiples recorridos. Hablamos entonces de replantearnos qué vamos a considerar como contextualizaciones relevantes y suficientes que den cuenta de los diversos factores, dispositivos, operadores y agencias que (im)posibilitan ensamblados, sin que esos contextos parezcan externos a una praxis que tampoco funciona al margen ni por afuera de las imposiciones y las conexiones que esas imposiciones (des)habilitan. Pero hablamos también de una praxis que nunca ve anulada por completo cierta fuerza restaurativa para reanudar a partir de lo propio lo que está en peligro.

Hace tiempo que venimos siguiendo la propuesta de Richard Bauman y Charles L. Briggs (1991) de evitar la reificación de textos y

contextos, prestando atención sistemática a la manera en que la praxis social realiza por sí misma la tarea de entextualizar el flujo social posible, delimitando lo que articula como significativo, y la de contextualizar esa articulación dando pistas metapragmáticas de cuáles conexiones relevantes abren esas estabilizaciones de sentido a marcos interpretativos e interactivos más amplios que las explican al enmarcarlas.

Vemos este enfoque pragmático del hacer social como semejante al trabajo etnográfico que también entextualiza situaciones sociales como articulación de factores diversos, a partir de las cuales anudar contextualizaciones explicativamente relevantes, sea porque lo son para nuestros interlocutores, pero sea también porque son empírica, teórica o metodológicamente significativas para lo que buscamos problematizar. En este sentido, los trabajos de contextualización de nuestros interlocutores y los nuestros forman su propia *meshwork* explicativa, en el sentido de que todos anudamos la explicación de diversas localizaciones del flujo social, identificando conexiones con economías políticas de significación más amplias.

Entendemos que esta idea de *meshwork* ayuda a matizar una noción de contextualización radical à la Hall (2010) que apunta a desnaturalizar la idea de contexto como totalidad preexistente, pero que por momentos da la impresión de quedar expuesta al riesgo de una recursividad infinita. Si todo está igualmente abierto a otras contextualizaciones posibles, se vuelve más dificultoso identificar cuáles contextualizaciones debieran ser las más necesarias y relevantes para concretar una articulación etnográfica significativa.

En esto, Grossberg también es partidario del trabajo de contextualización radical al entender cada contexto como

una singularidad que es a la vez multiplicidad, un ensamblaje activo organizado y organizador de vínculos que condiciona y modifica la distribución, la función y los efectos –el mismo ser y la identidad– de los acontecimientos que en sí mismos están activamente implicados en la creación del propio contexto. (2010, p. 18)

Esto es así porque los contextos se generan mientras articulan los eventos que los componen. No obstante, resulta apropiado retomar las maneras en que Grossberg entra en diálogo con Massey, entre otros, para identificar «modos de cartografiar contextos de forma selectiva» (Grossberg, 2010, p. 19). Al hacerlo, dirige nuestra atención a espacios-tiempos clave de mediación explicativa. Concretamente, al diferenciar

la localidad de la localización, Grossberg abre la puerta a articular explicativamente (unir en la diferencia) espacios materiales y sociales en ciertas direcciones y no en otras. Introduce así la *localidad* como tercer elemento que media distancias entre situaciones etnográficas (vistas como evento-lugar o *entorno*) y las estructuras, entendidas como «las condensaciones de múltiples mecanismos, múltiples procesos, múltiples proyectos y múltiples formaciones –que imponen una organización, una individualidad y una conducta particulares a las “poblaciones” de los contextos» (p. 18). Estas estructuraciones (que Grossberg denominará *regiones* o *periodos ontológicos*) de alguna manera incluyen lo que identificamos como las formaciones de alteridad (Briones, 2005b), es decir, ese enmarcado socio-históricamente producido desde donde se dirime no sólo quién es indígena y quién no, sino también qué consecuencias y condiciones diferenciales de vida ello aparece. Veamos.

Para Grossberg, la *localidad* se encarna y se narra a la vez, es «un juego de relaciones, una política continua, una densidad en la que los lugares se materializan en el discurso y la imaginación y se representan por medio de los actos de gentes en diversas situaciones y economías políticas» (p. 17). Es este ver los lugares como viajando con la gente y constituyéndose a través de ella lo que permite diferenciar localidad de localización, e identificar dos contextualizaciones necesarias y significativas que a menudo aparecen colapsadas, cuando en verdad están interconectadas de modos contingentes que deben por tanto ser analizados y no presupuestos.

Etnográficamente hablando, la localización es por tanto equiparable a la *situación etnográfica* que registramos. Esto es lo que Grossberg define como *entorno*, es decir, la suma de los procesos materiales y las estructuras de influencia dentro de un espacio particular, entendido como bloque heterogéneo de espacios-tiempos (p. 19). Pero si «los límites de un entorno están definidos por regularidades materiales» en relaciones complejas con otros entornos (p. 19), esas regularidades y relaciones no determinan las formas materiales en que tales entornos se viven. Esta vivencia es lo que transforma localizaciones en localidades y permite distinguir los entornos de los lugares o *territorios vividos*.

La localidad entonces hace al lugar o *territorio vivido* que existe como tal «cuando hay una resonancia o un ritmo que se articula, coordina o comunica a través de los entornos, de forma que aspectos o partes de los diferentes entornos-contextos se reúnen en un nivel diferente al de los entornos mismos» (p. 19), aunque se expresen en esos entornos. Los *territorios vividos* se presentan etnográficamente como emergiendo

de cuestiones expresivas, cualitativas o dimensionales, más que funcionales o direccionales. Su forma de existencia es distinta a la de los entornos, porque crean una especie de coherencia que «mantiene unidos algunos de los elementos heterogéneos de entornos de por sí heterogéneos» (p. 19).

Nuestros interlocutores nos dan así pistas de contextualización que anudan distintas situaciones etnográficas, y a su vez vamos identificando pistas en diferentes situaciones que nos sugieren cuáles son las resonancias o ritmos que las vinculan. En otras palabras, el *territorio vivido* es en sí mismo una articulación de espacios-tiempos que crea algo distinto, al forjar fronteras móviles y porosas entre «un interior (de “impulsos” y actividades) y un exterior (de “circunstancias”) y, en el proceso, reorganiza funciones y redistribuye fuerzas dentro de los entornos» (Grossberg, 2010, p. 20). Es en ese interior que se realizan actos y producen lugares y sentidos de pertenencia, esto es, moradas que anudan las heterogeneidades en contacto. Su exterior es «aquello a lo que se abren sus límites» en términos de condicionamientos de la existencia social. En palabras de Grossberg,

El entorno o situación describe un contexto “sociológico”, una amalgama material y discursiva de actos, estructuras y acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales, pero no es solo lo que ocupa una porción de espacio-tiempo: es la existencia misma de esa porción de espacio-tiempo como condición de posibilidad de lo que la ocupa, incluso mientras lo que la ocupa crea el espacio-tiempo del entorno, y está formado por las repeticiones, las regularidades, de los elementos en la situación [...]. El *territorio o lugar* es el contexto de la realidad vivida, y los modos en que conecta con la especificidad material de la situación son siempre contingentes, multi-determinados e impredecibles. El contexto como lugar describe una realidad afectiva o, mejor dicho, un complejo juego de articulaciones y registros afectivos –que incluye configuraciones de investidura y pertenencia, atención e importancia, placer y deseo y emociones– e implica complicadas relaciones entre subjetivación (*subjectivation*) y sujetificación (*subjectification*), emplazamiento y orientación, pertenencia y alienación, identidad e identificación. En su forma más simple, el territorio define el contexto como una topografía vivida. El territorio es una organización expresiva de configuraciones socio-espacio-temporales, que transforma el espacio-tiempo extensivo (el sitio), por medio de relaciones intensivas, en un espacio-tiempo habitable [...]. Los lugares son diferentes formas de vivir en situaciones socialmente predeterminadas, diferentes posibilidades de los

modos y configuraciones de pertenencia e identificación, estructuración y cambio, seguridad y obligación, subjetificación y actuación. Un lugar concreta una orquestación de las tonalidades afectivas que dan resonancia y timbre a nuestras vidas [...] es una contextualidad expresiva y afectiva –caracterizada por densidades, distancias y rapidez– de acceso y actuación, seguridad y peligro, movilidad y enlaces; una amalgama de actos, discursos, experiencias y afectos [...] sus límites son siempre inestables, frágiles y porosos, siempre algo indeterminable; de hecho, no se puede pensar en la contextualidad de lugares con una lógica de fronteras; se necesita, por el contrario, una *lógica de conectividad* que sitúa cada lugar dentro de “redes de relaciones y actuaciones”. (p. 20)

Por su parte, lo que Grossberg llama *región* es una noción contra-intuitiva anclada en lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari teorizan como lo ontológico. Busca distanciarse de totalizaciones cerradas realistas como la misma idea de sociedad, para teorizar materialidades abiertas vistas como multiplicidades, donde esa apertura comporta que lo que debe ser explicado son las realizaciones concretas (ónticas), las actualizaciones de un campo de virtualidad más amplio (Escobar y Osterweil, 2009). Por eso Grossberg también llama *período ontológico* a la región como modo de contextualización clave para «entender no solo lo que ocurre, sino también la manera en que las contingencias se han realizado y se han abierto posibilidades» (p. 21). Decimos que es una idea contraintuitiva porque habla desde conceptos espaciales (*región*) o temporales (*período ontológico*), aunque aclarando que este contexto «no es una posición material en el espacio-tiempo ni un lugar vivido, sino las formas de existencia –formas de ser en el espacio-tiempo– que son posibles y que constituyen las condiciones contingentes de posibilidad de entornos y territorios» (p. 20-21).

Esa idea de contingencia es relevante para explicar que lo real se realiza por articulación, sabiendo que se podrían realizar articulaciones de otro modo. Ello no apunta a destacar que puede darse cualquier articulación, sino que la realidad tiene dos modalidades de existencia. Desde un plano virtual, la realidad «es un ámbito de capacidades de influir y de ser influido realizables aunque no realizadas (que se diferencian de lo posible, que no es real) [...] es la multiplicidad sustancial –rizomas– de líneas de intensidad o devenir» (p. 21). Esa multiplicidad se autogenera maquinalmente, por la acción de mecanismos o tecnologías múltiples y específicas, que «crean y ordenan poblaciones y les imponen regímenes de conducta, actuación y efectividad» (p. 21-22). Pero, desde un plano

actual, la realidad es al mismo tiempo un resultado contingente y esto-cástico de las prácticas de articulación.

Para el tipo de trabajos etnográficos que reunimos en este libro, las formaciones de alteridad devienen entonces parte de lo que Grossberg, interesado por ver modos de contextualizar la globalización, define como *región*, pues esas formaciones implican también «un análisis de las tecnologías o procesos maquinales específicos por los que una realidad concreta se produce y mantiene –con frecuencia de manera que la hace parecer inevitable» (p. 22). Grossberg explicita que el mundo «es también un *ethos*, una ética de ser en el mundo» (p. 22) y es en este sentido que María Alma Tozzini, María Emilia Sabatella y Valentina Stella (en este volumen) la trabajan como formas propias de ser en el espacio-tiempo.

Topologías de memoria, parentesco y política

En los procesos de formación de grupo que nos ocupan, memoria, parentesco y política operan de manera imbricada, pero se despliegan sobre diferentes dimensiones del *ser juntos* y a través de distintos registros/dispositivos. En otras palabras, se co-constituyen pero no siempre se anudan, o no lo hacen del mismo modo; trabajan además desde y con diversas materias primas. Como cada uno de estos campos ha sido objeto de extensas exploraciones y teorizaciones antropológicas, en este acápite nos interesa retomar y redefinir algunas de ellas desde un enfoque topológico.

Memorias de los recorridos y recorridos de las memorias

Vimos que, para Ingold (2011), la gente desarrolla su conocimiento no sólo a través de los encuentros directos con otros, sino también a través de escuchar sus historias contadas. En este recorrido, los caminantes, quienes circulan por y desde distintas trayectorias, no se limitan a actuar un código recibido de sus predecesores, sino que van conociendo hechos o personas que se narran como historias. Así, para Ingold, conocer es juntar esas historias con la propia, haciéndolas parte de nuestra trayectoria a través del mundo. El conocimiento es integrado en el movimiento de lugar a lugar.

En esto, interesa destacar dos cuestiones. Primero, el conocer para entramar nuestra trayectoria a través del mundo resulta tanto de entretejer nuestra historia con las historias de otros, como de descartar ciertas historias como ajenas a nuestra trayectoria. Segundo, aunque todos recibamos, produzcamos o nos encontremos con diversos relatos sobre

el pasado, y aunque estos empiecen a ser parte de nuestra propia trayectoria, no todas esas historias tienen la misma entidad para definirla. Así, mientras algunas historias quedan como parte de lo anecdótico, de lo personal, de lo desconectado, otras se retoman porque permiten iluminar el devenir de un ser juntos, a veces más amplio y heterogéneo, a veces restringido o más familiar, pero que siempre forma parte de alguno de nuestros territorios vividos. En todo caso, estos territorios se entran como el conjunto de lugares que van quedando reunidos por historias de viajes efectivamente hechos por uno mismo, por los antepasados, por otros cercanos, o por otros diferentes con los que fuimos quedando vinculados.

Partimos de la idea benjaminiana de memoria como una constelación (rearticulación) entre pasado y presente (Benjamin, 1999), con el fin de diferenciar matices en las formas en que estas síntesis de sentidos entre experiencias pasadas y presentes son producidas. Dentro de este planteo, cada presente es un ahora o momento de legibilidad definido por la emergencia de determinadas constelaciones que no sólo re-significan, sino que también iluminan diferencialmente tanto experiencias del pasado como del presente. En nuestras palabras, es el evento lugar –el aquí y ahora en el que distintos recorridos se entrecruzan o intersecan– donde, al resultar necesario negociar los sentidos de ese ser juntos, se ensayan y crean estas constelaciones pasado-presente.

En esa negociación, algunas experiencias siguen quedando como anecdóticas pero otras aparecen como fuertemente equivalentes no sólo por lo que se cuenta, sino por cómo se lo cuenta y enmarca. «Eso lo tengo bien visto/escuchado/sabido yo también», suelen decirnos nuestros interlocutores cuando esa equivalencia se produce. Esta forma de reconocer equivalencias entre experiencias y relatos actualiza un campo de la memoria que suele ser contextualizado como *tradición*, esto es, como recuerdos enmarcados en el saber y la vida de los *kuiſikeche* o antepasados, altamente canonizado en sus formas de estructurar y transmitir ciertas experiencias, y diferenciado de aquellas otras experiencias propias que son percibidas como más mundanas. Así, la memoria como fenómeno de la tradición tiene gran capacidad para presuponer un ser juntos de larga data, aun cuando tanto los sentidos tradicionales del pasado como los que definen el ser juntos del presente sean recreados en cada uno de los anudamientos compartidos en los que se anclan y vuelven a anclar.

En todo caso, al inscribir ciertas experiencias en el campo de la *tradición*, las personas sienten y viven afectivamente sus propias trayectorias

como transcurriendo sin desconexión total con el modo en que lo hicieron sus antepasados, al tiempo que sus relatos adquieren el valor adicional de ciertos significados autoritativos heredados. En esta forma de constelar pasado y presente, la memoria discurre por puentes con el pasado colectivo que ya están creados y que, por estar disponibles, pueden ser presupuestos para recrear el ser juntos de un cierto modo y en ciertas direcciones. Sin embargo, los sentidos antiguos, autorizados o verdaderos no están asociados a determinados relatos o experiencias desde el inicio, sino que surgen en el curso de los eventos y cambian a medida que la historia continúa, porque estos sentidos tradicionales son función del recuerdo, pero centralmente del tiempo.

Ahora bien, no todas las asociaciones son vividas como antiguas o tradicionales. En las negociaciones del ser juntos, algunos de los relatos que se ponen en común empiezan a iluminar experiencias que, hasta ese momento, se creían desconectadas. Entendemos que ésta es otra forma de constelar pasado y presente, puesto que ya no implica tanto presuponer conexión con los antepasados, como iniciar un trabajo de hilado, relleno y conexión para anudar un ser juntos que, en principio, se presenta como más mundano y contingente. Hablamos de una experiencia de juntura que no reside tanto en la certeza de estar continuando algo, sino en la de estar encontrándose e identificando equivalencias entre sí a pesar de las heterogeneidades.

En estas coyunturas, la memoria no discurre por puentes conocidos, sino que atraviesa momentos de vadeo, esto es, explora conexiones posibles entre relatos y experiencias diferentes, buscando o reconociendo hilos conductores comunes. Cuando se los encuentra y entrama entre sí, los relatos o historias de cada cual son desplazados de lo meramente anecdótico y, llevados a otro nivel, empiezan a ser parte de una constelación en proceso. Es entonces cuando la memoria ya no vadea a campo traviesa e inicia un discurrir por pasarelas en construcción. A diferencia del modo anterior de constelar, aquí se crea primero la conexión o pasarela y se presupone después qué es lo que éstas estarían diciendo acerca de la antigüedad de ese ser juntos, incluso sin haberlo sabido antes. Parafraseando la idea, es un: «Nosotros ya no hacemos las cosas como los *kufikeche*, pero hay cosas que nos han pasado que muestran conexiones y continuidades con nuestras posibilidades de existencia».

El reconocimiento, como dinámica constitutiva de la memoria, surge cuando, desde un momento presente, se da significación novedosa a un evento o experiencia del pasado. En palabras de Anselm Haverkamp (1992), se da cuando ciertos *índex* históricos entran en legibilidad,

haciendo posible una nueva síntesis de sentido entre las experiencias del pasado y del presente. Por esta razón, no todas las experiencias que los relatos introducen en sueños, consejos o historias se rearmen como constelación. En ocasiones, las personas expresan esta imposibilidad de lectura y la intuición de estar en presencia de un *índex* que todavía no puede ser leído («no entiendo todavía por qué habrá dicho eso»).

Recapitulando hasta aquí, el enfoque topológico sobre los procesos colectivos de recuerdo nos permite identificar y diferenciar distintas formas de presuponer y crear constelaciones pasado-presente. Por un lado, las conexiones efímeras y circunstanciales entre experiencias que, siendo anecdóticas o personales, pueden no obstante actualizar configuraciones emocionales por equivalencia de relatos (Jimeno, 2007). Por otro, las articulaciones que, oficiando como pasarelas, permiten juntar historias a través del reconocimiento de ciertos hilos conductores, aun cuando no necesariamente se generalicen. Finalmente, las constelaciones estabilizadas por entextualizaciones compartidas (*tradición*) que, desprendidas de sus contextos de origen, viajan con las personas oficiando como carreteras o autopistas.

Como trataremos más adelante, la memoria es también una práctica política, en tanto reflexionar sobre el pasado es central para negociar un ser juntos. Al emprender la tarea de producir constelaciones pasado-presente –presuponiendo ciertas *entextualizaciones* y/o creando otras–, quienes se encuentran en un evento-lugar disputan y ensayan formas de anudar sus trayectorias en un nosotros. Pero esta empresa política de la memoria puede escalar en un proyecto de restauración cuando el reconocimiento de los *índex* y las síntesis de sentido producidas buscan también identificar marcos alternativos de interpretación del mundo, visualizar antagonismos sociales, profundizar rupturas, inaugurar litigios como luchas epistémicas y, en definitiva, crear puentes nuevos.

Los planos del parentesco

Sin duda, los estudios clásicos del parentesco tuvieron un rol fundacional en la historia de conformación de la antropología como disciplina. Sin embargo, se empezó en la década de 1970 desde dentro de la misma antropología a cuestionar su legitimidad como campo de estudio. Para algunos autores, este desplazamiento crítico responde al hecho de que en esos mismos años cambiaron la clase de problemas que interesaban a la disciplina (Carsten, 2000b; Joyce y Gillespie, 2000). En la tensión entre estructura y práctica, las preguntas antropológicas fueron

tendiendo menos a entender las estructuras de estabilidad y cohesión social, para orientarse progresivamente hacia la práctica social, el conflicto, las subjetividades y las perspectivas de los agentes.

Sin embargo, y tal como lo subraya Janet Carsten citando palabras de David Schneider, en la década de 1990 el parentesco sorprendentemente «ha revivido de sus cenizas» (Schneider, 1995, en Carsten, 2000a, p. 3) de la mano de los estudios de las feministas, gay y lesbianas, y de los trabajos sobre las nuevas tecnologías de reproducción. Este nuevo parentesco luce muy diferente de los modelos heurísticos y clasificatorios de antaño (Carsten, 2000b), principalmente por el debate en el que participa acerca de la construcción cultural de la naturaleza (por ejemplo, *Una crítica al estudio del parentesco* [Schneider, 1984], *Después de la Naturaleza* [Strathern, 1992], *Nunca fuimos modernos* [Latour, 1991]). La naturaleza o la biología dejan de ser un símbolo dado o auto-evidente y los significados parentales que de ambas se solían derivar (vínculos de sangre, sustancia biogenética o paternidad/maternidad) devienen contingentes y variables. Cuando el parentesco empieza a ser desnaturalizado, la pregunta sobre cómo las personas y los seres del mundo se perciben como estando conectados empieza a estar subsumida en otra más general sobre la variedad de mundos construidos por igualmente diversas culturas-naturalezas.

En el marco de estas reorientaciones, también han sido importantes las relecturas del trabajo temprano de Lévi-Strauss sobre la organización parental del *numayma* entre los kwakiutl (Lévi-Strauss, 1975). Lévi-Strauss definió allí el parentesco como «segunda naturaleza», es decir, como una ilusión de sustitución de la cultura por vínculos experimentados como naturales, destacando su valor ideológico como lenguaje de los intereses económicos y políticos, al que puede echarse mano para expresar pertenencias comunes y subvertir, incluso, los vínculos estrictamente biológicos. Al retomar estos puntos de partida y discusiones, dos ejes de análisis fueron los que restituyeron la vigencia de los estudios comparativos del parentesco.

Por un lado, el que se centró en el modelo de casas medievales (con el que Lévi-Strauss comparó el *numayma*), como modelo heurístico para reconstruir procesos de larga duración de fusión-fisión de colectivos parentales, entendidos como corporaciones o personas morales (Gillespie, 2000). Este modelo propone comprender las fuerzas de conexión y desconexión parental de las casas desde las lógicas de las relaciones de poder que operan dentro de y entre las casas, y de la transmisión de bienes materiales e inmateriales que las objetivaban. Por el otro, el que reubica

el parentesco en el centro de los estudios a través de la categoría de *relacionalidad* (Carsten, 2000a).

Este enfoque se basa principalmente en reconocer y poner en valor los lenguajes nativos utilizados para dar cuenta del sentimiento de estar relacionados. Más que confiar en definiciones preestablecidas, la noción de *relacionalidad* propone suspender un conjunto particular de supuestos acerca de la división moderna entre lo social y lo biológico, para preguntarse qué es lo que hace que las personas se piensen conectadas o desconectadas desde sus propias culturas-naturalezas; en otras palabras, qué vínculos socioculturalmente contruidos tienen un peso particular (social, político, material y afectivo) en esta experiencia de estar relacionados. Si el parentesco es un lenguaje posible de relacionalidad, las conexiones pueden ser descriptas en términos genealógicos, pero también pueden serlo de otras maneras. A este énfasis agregamos que, aun utilizando el lenguaje del parentesco, el proceso de hacerse/sentirse pariente puede echar mano a criterios no experimentados como biológicos, como puede ser el caso de ciertas *performances* o escenificaciones rituales y simbólicas.

Este último giro ha resultado central en nuestros trabajos de investigación orientados a historiar la permanente construcción de relacionalidades en los actos cotidianos de negociación y formación del ser juntos. Nos resulta una perspectiva más útil asumir una aproximación al parentesco procesual más que una clasificatoria. Esto permite hacer foco sobre las prácticas y los entendimientos por los que las relaciones son contruidas en la vida social cotidiana, más que sobre reglas idealizadas y abstractas que tal vez se recuerden pero han sido muy difíciles de sostener en contextos de presiones constantes para el desplazamiento y el desmembramiento. En esta dirección, entendemos los procesos de familiarización (Ramos, 2010a) como procesos históricos y socioculturales a través de los cuales los lazos y alianzas resultan de acciones socioculturalmente performativas para hacerse parientes. Al recuperar la dimensión política y afectiva de los lenguajes, las memorias y las prácticas que promueven esa familiarización, vemos que la creatividad para producir vínculos parentales no sólo ha sido crucial en la reestructuración de los grupos en contextos de crisis, sino que también operaron como marcos de interpretación desde los cuales las personas se fueron pensando como conectadas o desconectadas entre sí a través del tiempo.

Teniendo en cuenta que el parentesco suele ser una fuente de planos potencialmente disponibles para construir puentes, particularmente en

momentos de crisis, de violencia y de desestructuración social, cuando los puentes en uso son dinamitados, interesa pensar la familiarización tanto desde su capacidad productiva para rearmar colectivos, como desde la clase específica de experiencias cognitivas y afectivas en las que se anclan estas conexiones como parientes.

En primer lugar, y como propone Carsten (2007), las formas cotidianas de relacionalidad, las memorias del pasado y los contextos políticos más amplios interconectan, al producir entramados de historias, biografías, temporalidades y conexiones familiares. En esto, el modo en el que se orientan los procesos de familiarización –como una clase particular de sociabilidad que, anclada en ciertas formas de producción de memorias y ciertos modos de articulación política, promueve ciertas conexiones mientras excluye otras– tiene que ver con los entornos en los que ocurren. Las estructuras institucionales y políticas del Estado que normalmente invaden la vida familiar y personal (por ejemplo, a través de tratados, decretos, disposiciones jurídicas) tienen consecuencias excepcionalmente destructivas durante los «eventos críticos» (Das, 1995), como lo fueron, para varios de los grupos con los que trabajamos, las campañas militares, los centros de detención y las deportaciones de fines del siglo XIX, y los desalojos realizados durante el siglo XX.

Tales eventos críticos lo son porque dominan y transforman los marcos sociales y políticos locales, interrumpiendo la vida cotidiana y destrozando las formas conocidas y practicadas de relacionalidad. Sin embargo, también es en estas circunstancias que el parentesco oficia como plano que posibilita nuevos modos de acción, sea produciendo cambios en las categorías de familiarización y/o promoviendo nuevas formas de relacionarse. Así, parentesco y memoria se interrelacionan para reestructurar formas de ser juntos ante situaciones donde las relacionalidades son fracturadas, refundando el pasado y regenerando lazos en una historia de sucesivas disrupciones.

En segundo lugar, en estos contextos, donde las relaciones de parentesco quedan expuestas a muchas contingencias, interesa también discutir la postura de Klaus Hamberger (2005) sobre las casas como una estructura relacional que articula principios opuestos al permitir la alternancia e integración de distintas perspectivas o puntos de vista. En lo que hace a las posibilidades de fusionar una antropología del espacio con una antropología del parentesco, este autor propone pensar en términos de estructuras de comunicación recíproca de conocimientos simbólicos y sensibles, sobre formas de habitar y sobre lazos genealógicos, cuyos intercambios y relaciones se anclan en la interacción de los cuerpos que

circulan por el espacio según las diversas prácticas de residencia marital. Si bien el autor retoma nociones estructurales levistraussianas del parentesco centradas en las posiciones y permutaciones, asocia estas últimas con la idea de las perspectivas o puntos de vista (2005, p. 158). Define así las casas no tanto como personas morales, tal como lo hace Lévi-Strauss, sino como esquemas generativos de un espacio social entendido como transformación de perspectivas (2010, p. 9).

Poner en primer plano los puntos de vista desde los cuales se activan o desactivan conexiones parentales nos ha llevado a preguntarnos por la particularidad de esas conexiones respecto de otras posibles. En este punto, creemos que las conexiones de parentesco genealógicas o rituales –es decir, por procreación/filiación/descendencia, o por construcción sociocultural de otro modo–, dependen menos de puntos de vista vinculados a posiciones en estructuras de comunicación e intercambios, que a perspectivas que construyen relacionalidad con base en lo que Marshall Sahlins define como «mutualidad del ser» (Sahlins, 2011a y 2011b).

Esta mutualidad del ser comporta verse, sentirse y actuar como estando intrínseca y recíprocamente vinculado a la existencia de otro. No es algo que se dé de una vez y para siempre, sino que se construye y deconstruye en la práctica, según el vínculo se vea o no como satisfactorio, en base a lógicas culturales determinadas de relacionalidad (2011a, p. 5) que prescriben formas apropiadas de vinculación y de conducta. Esas lógicas comportan que se puede hasta un punto elegir a quienes desactivar como parientes, lo que no quiere decir que existe idéntico margen para elegir cómo comportarse con ellos (2011a, p. 6).

En esta dirección, las dificultades resultantes de tratar de explicitar vínculos genealógicos con personas a las que nuestros interlocutores llaman *abuela* o *abuelo*, resultan de suponer que debe haber –y, por tanto, esperar que se aclaren– lazos consanguíneos de relación, lo cual puede eventualmente llevarnos a deducir (si no los hay) que estamos ante terminologías clasificatorias de parentesco. Esas dificultades se disipan cuando la respuesta que nuestros interlocutores dan, recuerda que uno de sus progenitores simplemente indicó que a determinada persona hay que tratarla de y como abuelo o abuela («Haga de cuenta que es su abuelo/a, ése»), lo cual no sólo lo convierte performativamente en tal, sino que prescribe los códigos apropiados de conducta a partir de los cuales encauzar la relación. Lo mismo con tíos y/o primos. Y lo relevante aquí es advertir que, como indicaciones de ese tipo no se extienden a todos los adultos mayores, o a todos los adultos jóvenes, ni a todos los

siblings, estamos menos ante formas clasificatorias de categorizar parientes, que ante prácticas de familiarización (Ramos, 2010a) siempre selectivas, que debemos analizar en sus contextos de producción y en sus efectos en lo que hace a reensamblar lo social a través del parentesco.

Esta tarea se solapa claramente con muchas otras formas de ensamblaje social, pero también va recreando ciertas fronteras más o menos porosas entre ellas, aun cuando esas fronteras puedan redefinirse con el tiempo y las circunstancias. En todo caso, el mismo Sahlins propone una manera de diferenciar las conexiones de parentesco de otras conexiones sociológicas al definir las primeras como aquéllas que articulan variadas participaciones intersubjetivas basándose en la mutualidad del ser (2011a, p. 10). Como otras tecnologías del *self* o yo en el sentido foucaultiano, el parentesco comporta tanto sujeción como subjetivación, pero lo hace desde el compromiso con prácticas transpersonales de coexistencia en una mutualidad del ser juntos que lleva a vivir la vida del otro y morir la muerte del otro (como expresa Carsten) de modo particular, por los modos en que se comparten sufrimientos, experiencias y alegrías, y en que se asumen responsabilidades por –y sufren las consecuencias de– los cuerpos y actos de esos otros considerados parientes (2011a, p. 14).

En este sentido y de acuerdo con los contextos donde trabajamos, interesa ver cómo la familiarización selectiva transforma la solidaridad funcional y expresiva más amplia de lo social en una relación intensiva. Este tipo de relación no depende exclusivamente –o depende menos– de la transmisión de capacidades vitales, que de articular una relacionabilidad intersubjetiva de compromisos, intereses y participaciones mutuas que puede derivar en una intencionalidad compartida. Reconocer al otro como ser tan intencional como uno mismo, dispuesto a asumir nuestra perspectiva, opera en la medida en que ese otro confíe en que nosotros podemos asumir la suya (2011b, p. 230). Y es esto lo que explica la circulación de agencia e intereses materiales entre los parientes en términos de interdependencia de la participación ritual por nacimientos, muertes o venganzas.

Así, entre parientes, ni el interés ni la agencia son hechos individuales. Así como el sí mismo está abierto a otros, la agencia es función de una conjunción que se localiza y realiza en la actualización de la relación parental (2011b, p. 234).

Por ello, Sahlins enfatiza que, cuanto mayor distancia espacial y/o genealógica se reconozca, más declinará la mutualidad del ser entre parientes potenciales, a punto de llegar a no considerarlos más parientes

(2011b, p. 234). Por el contrario, cuanto menor sea esa distancia, mayor será la participación compartida en términos de ascendencia, residencia, comensalidad, uso del espacio, y de cualquier otro medio disponible o reconocido de intensificación de la mutualidad (2011b, p. 235). Esas distancias, sean espaciales o genealógicas, no son métricas, pues quedan definidas desde y sobre el contexto de los territorios vividos. Son así los anudamientos constitutivos con ciertos lugares vividos como moradas o centros de referencia (lugares que eventualmente debieron dejarse o de los que se fue desplazado) los que explican, por ejemplo, por qué se sostiene una participación en rituales que como evento-lugar anudan, aquí y ahora, espacios-tiempos heterogéneos y relaciones entre humanos y no humanos. En todo caso, el punto a destacar aquí es que las distancias que menciona Sahlins quedan producidas no sólo en y por la política del parentesco, sino también en y por la política propia o impuesta en un sentido más amplio. Este es el último campo que buscamos redefinir topológicamente.

Política, desacuerdos y excesos: creación de surcos y tipos de conflicto

Chantal Mouffe, entre otros, diferencia la política de lo político concibiendo a la primera «como un proceso racional de negociación entre individuos» (1999, p. 190), y a la segunda como abarcando la dimensión del poder, del conflicto y del antagonismo, donde se expresa la indecibilidad ligada a que «la división sea irreductible» (1999, p. 205). En la perspectiva de Ernesto Laclau, las intervenciones hegemónicas articulan la brecha entre ambas instancias y ocurren en ese terreno de lo indecible, de la imposibilidad de nombrar, tratando, sin embargo, de representar esa imposibilidad. Esas intervenciones son a la vez contingentes, porque siempre podrían articular de otros modos, y constitutivas, en el sentido de instituir «relaciones sociales en un sentido primario, sin depender de ninguna racionalidad social *a priori*» (Laclau, 1996, p. 90).

Ahora bien, desde un punto de vista topológico, lo irreductible de la división que genera conflicto y antagonismo remite necesariamente a espacios topológicos diferentes, lo que resulta contraintuitivo desde una noción de poder como fundante de relaciones limitantes y productivas a la vez. En esto, resulta adecuado reformular la política y lo político desde otras teorizaciones.

Jacques Rancière (1996), por ejemplo, hace foco en las paradojas (además del conflicto y el antagonismo) que alimentan esa indecibilidad, al afirmar que siempre una igualdad presunta carcome el orden de la desigualdad. Ello es así porque el orden, la política, depende de un lenguaje

común que hace que quienes acatan las órdenes de los que mandan no sólo comprendan tales mandatos, sino también que hay que obedecerlos. Como no se puede obedecer sin ser iguales en un punto a quien nos manda, sólo puede haber política (y no mera dominación) cuando el orden de la desigualdad queda interrumpido por una libertad que actualice la igualdad última sobre la que descansa todo orden social. En suma, la política como ordenamiento sólo es posible cuando la desigualdad opera contra una igualdad de fondo, y cuando la lógica de la dominación es atravesada por el efecto de esa igualdad. En nuestra lectura, es lo que se va estableciendo como ese lenguaje común lo que conecta en ambas direcciones, sea para recrear desigualdad o para prometer la igualdad de fondo contra la cual las desigualdades se actualizan.

En todo caso, para Rancière la contradicción entre dos mundos o modos del ser-juntos humano (el mundo de la igualdad proclamada y el de la desigualdad vivida) hace que siempre haya dos lógicas en tensión. Una primera lógica busca contar y nombrar las partes como partes, distribuir los cuerpos en el espacio de su visibilidad o invisibilidad y poner en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno. Rancière propone llamar *policía* a esta primera lógica que busca la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones, y los sistemas de legitimación de esta distribución. No piensa la policía sólo como aparato represivo, sino como técnica de gobierno, como dispositivo biopolítico que anuda lo médico, lo asistencial y lo cultural, tal como se desprende de la noción de gubernamentalidad de Foucault (1991). Así, la *policía* no es tanto un disciplinamiento de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen; una organización del orden.

Esta constante distribución de los cuerpos en el espacio dándoles visibilidad o invisibilidad (lo que Rancière llama la lógica policial y que nosotros definiríamos como la lógica de la política, siguiendo a Mouffe) es parte substancial de los procesos de construcción de hegemonía cultural que, para ejercer liderazgo moral e intelectual, buscan receptar la mayor parte de los reclamos que se formulan, reconvirtiéndolos al orden previsto de aparición y distribución de los cuerpos, o eventualmente transformándose a sí misma para poder hacerlo. Pero entendemos esos procesos menos como buscando generar consenso sobre las formas de ser, hacer y decir que esos lugares sociales buscan definir, que como buscando habilitar desde cuáles lenguajes contenciosos (Roseberry, 1994)

dirimir los desacuerdos sobre esas distribuciones. Esos lenguajes contenciosos operan formalizando ciertas conexiones, pero también ciertas desconexiones respecto de los modos habilitados de ser juntos. Lo hacen trazando puentes y autopistas que establecen tanto quiénes y cómo pueden recorrer los espacios sociales, como los modos en que podrían negarse a hacerlo.

La otra lógica, en cambio, es la que alienta y escenifica el desacuerdo como probabilidad constante de suspender consensos y lenguajes contenciosos, al actualizar la contingencia de contradecir la distribución policial de los cuerpos desde la presuposición de la igualdad de los seres. Realizando otras conexiones hasta el momento no disponibles, esas prácticas desbordan –en palabras de Rancière– la configuración sensible de la sociedad como conjunto de partes ordenadas, contables y nombrables, enunciando la parte de los que aún no tienen parte. En nuestra lectura, es el momento de transformación de los espacios topológicos, sea porque se realizan nuevos anudamientos, sea porque se transita a campo traviesa para vadear los caminos habilitados, para no circular por los puentes disponibles. Si Rancière llama *política* a las actividades que manifiestan la pura contingencia del orden policial, nosotros las entendemos como el momento de lo político por excelencia, ese momento donde la emergencia de otras conexiones ancladas en la presuposición de igualdad opera la institución de un litigio.

No obstante, esas conexiones no sólo dan lugar al litigio, sino fundamentalmente a sujetos capaces de articularlos, de producir otros anudamientos y así nuevas inscripciones de igualdad y nuevas esferas de visibilidad. Rancière también ve vinculada esta lógica a distintos modos de subjetivación que no crean sujetos de la nada, sino que transforman las identificaciones propiciadas por la política en instancias de experiencia de un nuevo litigio. Esos anudamientos de otras identificaciones comportan la capacidad de producir escenarios polémicos que hagan ver la contradicción de las dos lógicas. En este sentido, toda subjetivación es efecto tanto de una desidentificación, de la desnaturalización de un lugar antes ocupado, como de un acto de instalación en otro espacio de sujeto que posibilite la toma en cuenta de los que no cuentan ni son tomados en cuenta. Estas maneras contingentes de actualizar lo virtual no siempre logran reorganizar el espacio topológico. Mientras algunas de esas conexiones podrán pasar desapercibidas, otras devendrán parte de la política. En la medida en que estimulen inversiones hegemónicas, acabarán transformándose con el tiempo en nuevos puentes o eventualmente autopistas. Y hablamos de inversiones más que de intervenciones

hegemónicas, porque la habilitación de otras conexiones –a modo de puentes o autopistas– buscarán estabilizar lo desestabilizado.

En este marco y si, como afirma Massey (2005a), para abordar en conjunto ambas lógicas, la política es la siempre disputada cuestión de nuestro ser juntos, los procesos de subordinación e incorporación de los pueblos indígenas permiten poner en mejor foco las variadas formas y planos del ser juntos que entran en contienda en esa negociación. Hablamos de formas y planos que enfatizan la mismidad para entramar parentelas, comunidades, pueblo, pero también de formas y planos que confrontan prácticas de alterización que parecen irreducibles a cualquier política de comunidad. Es decir, formas de ser juntos que apuntan a construir un *nosotros* mucho más heterogéneo, inestable, unilateral y necesariamente antagónico.

Estamos ante casos que, en la conformación de los Estados-nación modernos, pasan de estar anclados en la dominación pura de los pueblos indígenas (por sujeción militar o por ser recurrentemente encuadrados desde el estado de excepción [Agamben, 2005]) a ser objeto de inestables e incompletos procesos hegemónicos de ciudadanización. Estos procesos recrean espacios topológicos con base en lenguajes políticos comunes que, en palabras de Rancière, hacen que quienes acatan las órdenes de los que mandan no sólo comprendan tales mandatos, sino también que hay que obedecerlos. A diferencia de los lenguajes explícitamente coloniales, esos lenguajes políticos republicanos generan desigualdades bajo una presunción de igualdad que, si no las carcome, al menos permite cuestionarlas.

Estos procesos no pueden por tanto explicarse en términos polares de imposiciones y resistencias, como posicionamientos vectoriales en mutua y constante exterioridad. Por el contrario, lo que vemos al reconstruir derroteros en la mediana duración son intentos constantes de exigir el uso, pero también de apropiarse, de los lenguajes comunes para negociar radicaciones, reunir colectivos dispersos, evitar o remedar desalojos y sus efectos.

Pero a su vez, estamos ante situaciones donde ese aprendizaje de lenguajes políticos comunes nunca neutralizó por completo un multilingüismo político que apuntó sostenidamente a sostener prácticas autonómicas para negociar modos propios de un ser juntos mucho más acotado en un doble sentido. Por un lado, en el de tener que ser negociado en sucesivas regiones o períodos ontológicos *à la* Grossberg estructurados desde cambiantes maquinarias diferenciadoras, estratificadoras y territorializadoras. Pero, por el otro, en el de buscar también

estabilizar en dichos marcos centros de referencia y moradas desde conexiones y anudamientos anclados en lenguajes otros, para encontrar formas autónomas de un ser juntos más replegado sobre anudamientos que se consideran como más propios, firmes o legítimos.

Por cierto, ese multilingüismo no ha estado a disposición ni para todos por igual, ni para ser puesto en juego en todas las situaciones. Tampoco ha sido usado del mismo modo por sus practicantes más novatos o más experimentados, lo cual fue generando una cierta heterogenización de estrategias y visiones, no menos que el entramado de distintas formas de ser juntos e incluso fisiones. En todo caso, son estos entrelazamientos los que tornan inoperante realizar divisiones nítidas entre gramáticas interétnicas o intraétnicas al momento de analizar los procesos de formación de grupo, pero también los que, al menos en parte, permiten explicar la transformación de las maquinarias.

En términos analíticos, por ende, entendemos y examinamos la agencia indígena como operando siempre a través del trabajo de anudar, articular, negociar eventos-lugar entendidos como constelaciones temporarias de trayectorias heterogéneas, así como territorios vividos que han procurado hacer sentido de entornos y regiones. Y lo vemos así tanto cuando logra anudar en las direcciones buscadas, como cuando no lo logra; tanto cuando opera desde ese lenguaje común de la ciudadanización subordinada, como cuando busca operar desde lenguajes propios. No obstante, lo cierto es que en todos los procesos que analizamos lo que vemos es un (des)hacer contingente y cambiante de anudamientos, así como un constante cambio de código situacional, entre lenguajes comunes y lenguajes otros de parentesco, memoria y política. De allí la importancia de ver la capacidad diferencial de agencia en y a través de los tres planos de contextualización, pero también la de hacer hincapié más en situaciones de habla que plantean relaciones inestables en el uso de los medios para enunciar/conectar, que en la descripción de códigos irreductibles de organización y comunicación.

En este sentido, ninguna de las arenas políticas que transitan los pueblos indígenas puede verse desconectada de la formación histórica de alteridad donde ellos precisamente devienen indígenas. Estas formaciones operan como ese *meshwork* más abarcativo que procura ordenar el caos de la multiplicidad de sus recorridos virtuales y actuales, regular las yuxtaposiciones, a codificar los espacios y negociaciones de conectividad que deben operar como sus moradas principales. Por ende, el multilingüismo que usamos como metáfora para dar cuenta de contextos donde las diferencias culturales devienen medio y objeto de

estructuración de esas formaciones permite profundizar en ciertos aspectos de los desacuerdos que Rancière no toma en cuenta, por presuponer ordenamientos políticos que, desde la Grecia clásica, considera siempre e inevitablemente monolingües y no como inherentemente diglósicas. En esto, si la presunción de monolingüismo conlleva ver todo conflicto como ideológico, la premisa de diglosia habilita a identificar otro tipo de conflictos que definiríamos como ontológicos en algunos casos y como epistémicos en otros.

Exploramos en otra parte la manera de identificar distintos tipos de conflictos (Briones, 2014). Trataremos ahora de releerlos a la luz de lo expuesto, desde una visión topológica de la política/lo político.

En contextos interculturales en sentido fuerte (como los que buscan incorporar de modo subordinado a los pueblos indígenas a través de prácticas de alterización tan variadas como negadas o invisibilizadas) una de las inversiones hegemónicas más sedimentadas y eficientes pasa por convencernos de que, en todo momento, la realidad es una, aunque algunos la piensen de otras maneras. Entramados en y a través de diferencias que –negadas, invisibilizadas o reconocidas– operan desigualdades y asimetrías, esos contextos buscan no tanto lograr consensos absolutos como definir lenguajes contenciosos que aceptan una forma específica de disenso: la que pasa por evaluar de modos contrapuestos lo que se presume verdadero –y ópticamente incuestionable– del mundo común en que vivimos. Ese lenguaje sólo habilita la existencia de conflictos que llamaremos ideológicos, porque disputan lo bueno y lo justo respecto de una realidad (facticidad) que como tal no se disputa. En otras palabras, nos persuade de que en todo caso estamos viendo lo mismo, lo que *es*, sólo que lo valoramos de modos diferentes o en distintas direcciones. Así, la idea del lenguaje común *à la* Rancière está en la base de conflictos ideológicos que ciertamente existen y son importantes, pero no son lo único que hay.

En esto, nuestro argumento pasa por reconocer que ese lenguaje, que no es más que lo que venimos definiendo como lenguaje contencioso hegemónico, no es el único que se habla en contextos interculturales, y que esas hablas otras, al actualizar otras mundanizaciones, constantemente desestabilizan los referentes y referencias de la realidad hegemónicamente presupuesta.

Esta virtualidad de estar viendo/actualizando mundos distintos –en vez de evaluar de modos contrapuestos un único mundo– sugiere *disensos de un orden ontológico*, como los definiría Mario Blaser desde su concepto de ontología política (2009 y 2013). Estos conflictos están

en la base de reconocer, por ejemplo, agencia política a no-humanos, tal como sugiere Marisol de la Cadena (2009), desde una atribución de agencia que dista por cierto bastante de la actancia que la TAR latouriana otorga a sus cuasi-sujetos. Pero conlleva también asumir la virtualidad de que esas otras mundanizaciones sean accesibles desde otras formas de conocer, como los *pewma* o sueños, las señas, y los *perimontun* o visiones que –desde el lenguaje común– quedan enmarcadas como mera creencia. Si Santiago Castro Gómez (2000) define este tipo de prácticas de enmarcado como *locus* de violencia epistémica, nosotras la vemos instaurando conflictos que llamaremos epistemológicos (conflictos que resultan en lo que Boaventura de Sousa Santos [2010] define como epistemicidio).

En este libro, por ejemplo, hemos usado la metáfora del pozo como traducción errada o equivocación controlada (Viveiros de Castro, 2004) para hablar tanto de esas otras mundanizaciones como de formas de experimentarlas y conocerlas. Hablamos de mundanizaciones que ponen a nuestros interlocutores ante agencias humanas de los ancestros y no humanas de distintos *newenes* o fuerzas que desbordan la agencia propia, pero que también en un punto la suspenden, porque les crean incertidumbre hasta lograr saber qué acciones interpretativas, prácticas, rituales requieren de su parte para reconectar y reensamblar lo que aparece desconectado o inconexo.

Pero lo que interesa también destacar al distinguir distintos conflictos o disensos son otras dos cosas. Primero, las formas actuales en que distintos conflictos se embragan (sea esto reconocido hegemonícamente o no) explican esa recurrente contingencia de hacer que siempre los contextos interculturales se vivan, como describe Marisol de la Cadena (2009), como existiendo en más de un mundo pero menos de dos. Segundo, la virtualidad de esos distintos conflictos requiere que también repensemos la teoría de los desacuerdos que operan en y entre los distintos modos de ser juntos.

En la primera dirección, cabe por ejemplo reformular la visión monolingüe/monocultural que Massey tiene del lugar como lo que nos cambia, no a través de alguna «pertenencia visceral», sino a través de practicar el lugar como arena donde la negociación de trayectorias intersecadas se impone sobre nosotros. No negamos que esa negociación sea parte importante de lo que construye a los lugares como tales. Enfatizaríamos sin embargo que las pertenencias a ellos, o la posibilidad de que se los lleve con uno, también opera para nuestros interlocutores desde otras mundanizaciones.

Brevemente, lo que suponemos que Massey tematiza como «pertenencia visceral» queda así conectado por nuestros interlocutores desde conceptos como el de *tuwun*, o lugar de nacimiento/origen que nos constituye como personas y viaja con nosotros, pero del que también somos parte física. Ese *tuwun* opera como anudamiento constitutivo para las personas y sus parientes, porque allí queda enterrada la placenta de la que nacimos y porque en ese acto fuimos presentados al *ngenmapu* o cuidador del lugar como un nuevo integrante de ese *lofmapu* o espacio comunitario y de su *lofche* o comunidad. En ese evento-lugar recibimos el *kümpen* (nombre ligado al espacio territorial) que nos va a acompañar el resto de la vida y que suele referir a un elemento del lugar, de modo que ese *kümpen* siempre señalará el lugar donde está nuestro *tuwun* o lugar de origen. Pero más aún, cuando residimos en otra parte y en contextos rituales ese *kümpen* se actualiza a través de la ejecución del *tajil* o canto sagrado que activa la pertenencia a nuestro *küpal* o parentela con la que compartimos el *tuwun*, en ese otro lugar se hacen presentes también los elementos de otros lugares previos, por lo que esta co-presencia, que anuda lugares, nos renueva (Cañumil y Ramos, en prensa).

En la segunda dirección, el desacuerdo a la Rancière puede y debe ser reformulado para dar lugar a lo que acontece no sólo en términos de entender la tensa negociación del ser juntos con los no indígenas, sino también en términos de la generación de diversas visiones de comunidad o pueblo indígena que alimentan disensos entre propios y suelen leerse como traiciones.

Por un lado, y como debe quedar claro a esta altura, no todos los disensos que virtualmente existen –y afectan la tensa negociación del ser juntos con los no indígenas– operan topológicamente de la misma manera. Si tuviésemos que representarlos topológicamente, veríamos los conflictos ideológicos como surgiendo de la negativa a pagar el peaje para transitar por las autopistas disponibles, o tal vez de la objeción a los costos que ese tránsito demanda. Articuladas como lucha, esas negativas y objeciones comportan ir por las colectoras que en la mayor parte del recorrido recrean el trazado de las autopistas. Representaríamos en cambio los conflictos ontológicos y los epistemológicos como los que nos llevan a hacer surcos a campo traviesa, sea para no tomar ni las colectoras ni las autopistas habilitadas, o sea para llegar a lugares no habilitados. En ocasiones, estos vadeos se articulan como desacuerdo fundante que se abre al momento de lo político. Pero ello ocurre sólo cuando se anudan con otros itinerarios y devienen reconocibles, sea porque esos surcos se visibilizan como camino o puente a ser parte de

los recorridos de otros, sea porque su estabilización como camino o puente fuerza inversiones hegemónicas que, desde la lógica política, buscarán convertirlo en una autopista con cobro selectivo de peaje.

Por otro lado y respecto de la generación de diversas visiones de comunidad o pueblo indígena, a medida que las maquinarias complejizan la cartografía, la legibilidad de los mapas puede hacer visibles distintos recorridos virtuales para el ser juntos comunitario. En los procesos de formación de grupo, esos recorridos posibles se van probando y pueden eventualmente articularse como parte de territorios vividos más o menos solapados. En ocasiones, tales recorridos y los solapamientos que producen simplemente tensan las visiones compartidas de comunidad sin ponerlas en entredicho. Sin embargo, en otras ocasiones, unos y otros van llevando a conformar visiones divergentes de comunidad que se torsionan a tal punto que empiezan a entramarse como espacios topológicos confrontados y yuxtapuestos.

En otras palabras, si toda negociación del ser juntos requiere acotar la legibilidad del presente para formar visión y la del pasado para formar memoria, recorridos diferenciales que resultan en anudamientos diferenciales pueden llevar a hacer acotamientos diferenciales del presente y del pasado. Esos acotamientos diferenciales entraman visiones en conflicto sobre el modo legítimo del ser juntos. Aunque estas visiones no son sólo memoria, se alimentan selectivamente de ella para operar sobre lo que se construya como memoria de la (im)posibilidad de ser juntos. Sin ser mero resultado de relacionalidades preexistentes, esas visiones también van torsionando y redefiniendo tales relacionalidades, desactivando algunas y activando otras.

En los capítulos que siguen, veremos distintas topologías de parentesco y política en acción, tanto de las que han ido desplegando un trabajo activo para sostener o entramar visiones compartidas a partir de fuertes procesos desmembradores, como de las que han llevado a conformar comunidades distintas a partir de un ser juntos previo, no tanto porque se reniegue del mandato de ser juntos y de la dimensión afectiva del serlo, sino porque se ha ido agravando el desacuerdo y se han ido polarizando las visiones respecto de cómo ese mandato debe tramitarse.